

La Otra Cara de la Postmodernidad*

Alejandro Serrano Caldera

The central thesis of Dr. Alejandro Serrano Caldera's article is that postmodernism gives rise not only to a fragmented reality but also to "a new system of cultural and social life, based on globalizing models concocted in the centers of world power." The concept of globalization, inspired by Hegel's notion of totality, is a universal archetype, constructed according to economic, political and social conditions and current technological changes. Uniformity is the result of pragmatism and of the transnationalization of production -- the result, in other words, "not of communist society but of consumerist society." Postmodernism, however, also represents a break with rationalist philosophical models and with perspectives that maintain the possibility of fully explaining the phenomena in the world. Thus, the postmodernist paradigm not only allows for globalization but also creates the possibility of building a different kind of global civilization, one not based on consumerist uniformity but rather on new philosophical alternatives and an ethics of values. This would allow for coexistence, mutually beneficial exchange and dialogue between different cultures. Creating a civilization based on a unity of diversity is the challenge facing contemporary Latin American philosophy.

La postmodernidad no es sólo la desconstrucción de los paradigmas de la modernidad, de la concepción moderna del mundo y de la sustitución del lenguaje moderno por el postmoderno, sino que es aunque no lo propongan explícitamente y en algunos casos no lo mencionen sus teóricos, la formación de un nuevo sistema de vida cultural y social; de una

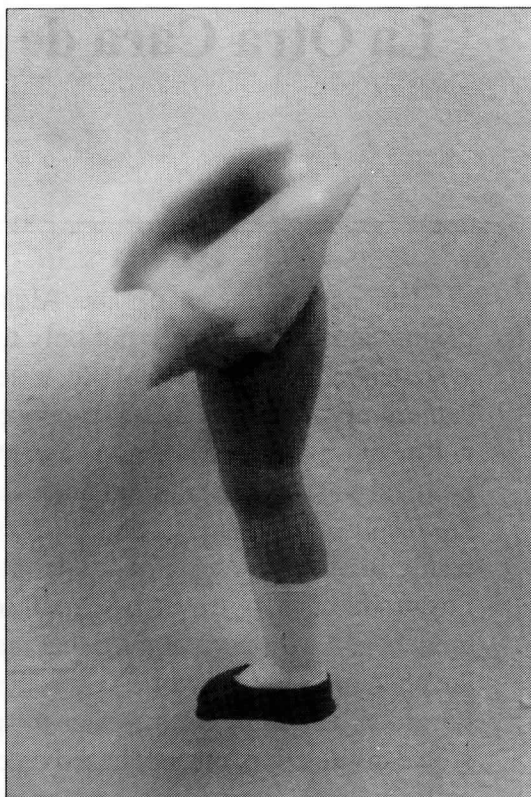
nueva forma de producción, la producción transnacional, de una nueva organización capitalista, el mercantilismo corporativo y de una nueva concepción del Estado-Nación a tra-

* «La Filosofía ante el reto de nuestro tiempo: Por una ética de los valores». Conferencia dictada por el Dr. Alejandro Serrano Caldera en la Universidad Central de Las Villas, Cuba, el 14 de enero de 1994.

vés de la transnacionalidad jurídico-institucional.

Si los planteamientos explícitos de la postmodernidad en el arte, la literatura, el cine, el lenguaje, se quedan en la fragmentación de los modelos y en la desconstrucción de los paradigmas (fenómeno que por demás estamos presenciando desde el surrealismo, el dadaísmo, Picasso, etc.) la realidad nos está conduciendo a formas históricas que no perviven fragmentadas, sino que se reagrupan en nuevos modelos globalizantes que se confeccionan en los centros de poder mundial y que tienden a una uniformidad planetaria, con el respaldo teórico de la tesis del fin de la historia que proclama como el momento definitivo de la organización mundial a esa forma de capitalismo transnacional, de mercantilismo corporativo y de globalización y robotización de la producción.

Si bien es cierto, como sostiene Vattimo, que la utopía unificadora de la modernidad ya no es posible, como tampoco lo es *«pensarla de veras como tal, como un curso unitario, eventualmente dirigido a una emancipación»*; si la historia -como sostiene- *«ha devenido, o tiende a devenir, de hecho, historia universal después de que han tomado la palabra tantos excluidos, mudos, removidos»*¹ no es menos cierto que una nueva universalidad no puede concebirse en la



"Infancia"

fragmentación, sino a partir de una nueva unidad, que no es el modelo o arquetipo moderno, ni tampoco la pulverización inconexa de la postmodernidad, sino que debe ser la coexistencia y retroalimentación de las diferencias, el diálogo de culturas diferentes en la búsqueda de una nueva universalidad que será la que surja de la unidad en la diversidad.

¹ Vattimo, Gianni, «El arte de la oscilación. De la utopía a la heterotopía». Criterios N° 30, La Habana Cuba. Traducción del italiano: Desiderio Navarro.

Los filósofos de la postmodernidad sostienen que los elementos que definieron los albores de la modernidad en los escritos de los filósofos renacentistas, han desaparecido, y, junto con éstos, el espíritu renacentista en la búsqueda de la Grecia presocrática, la audacia ante los horizontes de un mundo nuevo y la utopía que se genera desde el renacimiento y se desarrolla a través del racionalismo y la Ilustración.

La utopía es una nostalgia, una melancolía, un fracaso y no será más la esperanza del hombre sobre la tierra, sino una referencia a un modo de ver la vida y a una forma de conducirse en el mundo. Es el fin de la ilusión de Moro y Campanella, y de la utopía de América vista desde Europa. De esa América, que para Edmundo O'Gorman, más que descubierta fue inventada por Europa. Inventada como utopía, como alternativa a una cierta asfixia del mundo desarrollado y como esperanza en mundos desconocidos pero preñados de posibilidades y de ilusiones.

La postmodernidad es también una crítica a la filosofía sistemática que culmina con Hegel que es explicación del todo debidamente integrado por categorías que se entrelazan; metodología explícita en su lógica; desarrollo del espíritu expresado en su fenomenología; valoración de las ciencias y de las humanidades en la

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. La postmodernidad, en cambio, es ruptura con los cánones tradicionales del pensamiento racionalista sistemático y con la filosofía que propone un modelo integral de explicación del mundo.

Todo sistema engendra autoritarismo y toda dictadura es hija de un sistema y de una concepción total del mundo. Frente al autoritarismo del sistema, Vattimo propone la tesis del pensamiento débil que responde a las incitaciones de la realidad y al acoso de la circunstancia, más que al intento totalitario de querer normar la vida, la naturaleza y la historia.

Las tesis del fin de la modernidad y del fin de la historia, constituyen una especie de telón de fondo a los acontecimientos políticos, económicos y sociales que están ocurriendo en nuestro tiempo.

Los acontecimientos de la historia contemporánea, sean políticos, jurídicos, económicos o sociales están conduciendo a la formación de un nuevo arquetipo sustentado sobre nuevos conceptos y realidades.

El primer concepto es el de globalidad que pretende fundamentarse teóricamente a partir del concepto de totalidad de Hegel.

Tal concepto consiste en convallar un modelo único y homogéneo, a partir del cual se van generando las diferentes manifestaciones de la his-

toria. De acuerdo a este punto de vista, las diferencias entre el modelo central y sus manifestaciones periféricas no son de calidad sino de grado, pues la esencia del modelo político, económico y social es la misma. Se trata de un modelo único de sociedad, de un arquetipo universal que pretende ser, en este momento, la forma de todas las sociedades cualesquiera sea su naturaleza, historia o identidad.

Este problema de la globalización se ve a través de la generalización de determinadas categorías económicas, políticas y sociales y de los efectos que produce una aceleración vertiginosa en los cambios de la tecnología.

Categorías y realidades históricas que han sido fundamentales para la modernidad como las de política, soberanía, Estado-Nación, para referirnos a las que son más próximas, se ven afectadas por un concepto y una práctica central que pretende fundamentarse en la idea de la globalidad. Este modelo diseñado en los centros de dominación mundial, se asume válido para cualquier sociedad en cualquier parte del mundo.

La globalización y robotización de los fenómenos económicos, la transnacionalización de la economía y los procesos financieros, vienen determinando una restricción a lo que ha constituido la esencia del Estado moderno: la soberanía.

Aparte de la buena o mala voluntad de quienes gobiernan y de la autonomía de los gobiernos de turno, existe un fenómeno estructural que afecta a cualquier gobierno de la tierra, en tanto sometido a cánones que exigen la subordinación bajo pena, en caso contrario, de ser condenados a la marginalidad en las orillas de la historia.

Este fenómeno pone en crisis, por ejemplo, el concepto de Estado-Nación que se origina en el renacimiento, la idea de la política de Maquiavelo como arte para conquistar y mantener el poder referido a un territorio, a una población y a un ordenamiento jurídico; el concepto de autonomía y autorquía de Jean Bodin y de *El Espíritu de la Leyes* de Montequieu, que habla de la inexistencia de una ley universal aplicable a todas las sociedades ante la pluralidad de realidades y culturas.

Todas estas realidades que en el campo político han servido de base a la modernidad, están afectadas por el concepto de globalidad.

Pero además de este hecho económico y financiero, y de la existencia de un modelo económico transnacional y global, se da un proceso de *tecnologización* acelerada que produce también sus propias consecuencias.

Es el caso de los avances tecnológicos, de las redes que constituyen

hoy por hoy una especie de supranacionalidad y de realidad sobrepuesta al mundo que nosotros conocemos y definimos con sus posibilidades y sus límites. Es el sistema de comunicación de las unidades de microcomputadoras que crean la posibilidad de una realidad y un lenguaje universales. Esto nos plantea un enorme desafío político, cultural y teórico en la medida en que este sistema ofrece, como nunca antes, las posibilidades de una integración universal y de una civilización planetaria.

El Estado-Nación, concebido en los términos de los fundadores de la modernidad como el ámbito material y formal de validez del ordenamiento jurídico sobre el que se ejerce la soberanía, sufre las consecuencias de esta realidad, en la medida en que una supranacionalidad a veces imperceptible materialmente, aunque perceptible a través de la imagen y el mensaje, viene estableciendo los verdaderos arquetipos y paradigmas de las sociedades de nuestro tiempo.

Están dadas las condiciones y elaborados los instrumentos para establecer una civilización planetaria. Está por verse si ésta será fruto del diálogo y retroalimentación de las culturas, o si será consecuencia de la implantación de un modelo en el que los medios se habrán transformado en fines, produciéndose la inversión

teleológica de la que nos hablaba Hegel a comienzos del siglo XIX.

El desafío está en definir la manera conforme a la cual debemos integrarnos a estos sistemas, contribuyendo a la forja de una civilización planetaria que sea fruto de la unidad en la diversidad, neutralizando los riesgos de transformarnos en sólo consumidores de mensajes estandarizados que erosionan nuestra identidad y valores y transforman a la civilización en un monstruoso engraje de la uniformidad.

El riesgo para la cultura es muy grande pues estamos enfrentados a un desafío que puede permitirnos desarrollar de manera extraordinaria los verdaderos valores universales, dentro de los cuales están incluidos los propios, o perecer culturalmente dentro de unas décadas, en la avalancha de una tecnificación que no se detiene ante la identidad de las culturas ni ante las diferencias.

Estamos ante un proceso de globalización no sólo de la economía, de transnacionalización, no sólo de los mecanismos financieros, sino de globalización y transnacionalización, de los modelos sociales, políticos y culturales que de alguna forma, a veces directa y a veces indirectamente y de manera subliminal, se van transmitiendo como paradigmas de la comunidad humana.

La publicidad es uno de los más eficaces mecanismos de robotización

y homologación. Todos usamos lo mismo, todos somos iguales. La diferencia es un pecado y un delito. Lo otro es un escándalo y debe destruirse.

La transnacionalización de la producción no persigue proporcionar a las mayorías pobres o extremadamente pobres, mejores posibilidades de trabajo y de vida; por el contrario, su política es la de globalizar y consolidar el gran capital en una minoría supranacional y al mismo tiempo, acentuar y transnacionalizar la pobreza en todo el mundo, incluyendo la mano de obra de las sociedades altamente desarrolladas, mediante la disminución de salarios, garantías sociales y condiciones de trabajo.

Por un lado, se está formando, si no está formada ya, una especie de corporación supranacional cuyos principales miembros son representantes del gran capital de los Estados Unidos, Japón y los países de la Comunidad Económica Europea, sin excluir a los socios menores representantes del capital de los países pobres o comúnmente llamados subdesarrollados; por el otro lado, y como factor correlativo del anterior, se está administrando la pobreza utilizando a amplias masas de trabajadores del todavía llamado Tercer Mundo, que se encuentran en ínfimas condiciones de trabajo o de vida, cuando no directamente en el subempleo o en el

desempleo total, a efectos de neutralizar las reivindicaciones obreras en los países altamente industrializados.

No se trata de llevar los beneficios de la sociedad capitalista a los pueblos de los países pobres del Sur, sino, y pido excusas por transformar la pobreza en un verbo, de «tercermundizar» a los trabajadores de los países industrializados y de consolidar un lumpen planetario, cuyos componentes pueden ser movidos de un país a otro para realizar trabajos que no requieren mayor tecnificación, sin ninguna o con exiguas garantías sociales y con ínfimos salarios y deleznable condiciones de trabajo. Esta situación ha transformado al despido y al desempleo, en una política para ampliar la oferta de mano de obra, disponible a los requerimientos del sistema transnacional de la producción.

La supranacionalización del capital y la transnacionalización de la producción están modificando los conceptos Norte y Sur, basados originalmente en la relación entre la geografía, las condiciones económicas y sociales y la división internacional del trabajo, por un nuevo concepto en el que las fronteras se mueven y la geografía cambia. En numerosas ocasiones hemos dicho que así como hay un Norte en el Sur, hay un Sur en el Norte, para resaltar de qué mane-

ra, con la transnacionalización de la producción, la riqueza y la pobreza devienen fenómenos supranacionales en una geografía que se va adaptando a los requerimientos de un sistema con pretensiones de cobertura planetaria.

Más que ante el comercio internacional o el mercado, nos encontramos ante un sistema que poco tienen que ver con el libre comercio y mucho con la organización de una gerencia transnacional centralizada.

La economía mundial se orienta cada vez más hacia un mercantilismo corporativo de instituciones centralmente planificadas que se mueven dentro de determinados espacios y fronteras nacionales, en el que se produce un sistema de intercambio dentro de las mismas empresas.

La uniformidad -y esto podría parecer una paradoja- se está logrando, no por la revolución social, sino por la revolución tecnológica; no por el internacionalismo proletario, sino por la transnacionalidad productiva; no por la sociedad comunista, sino por la sociedad consumista.

Frente a la razón instrumental que constituye la lógica de este proceso de transnacionalización de la producción, es nuestro deber trabajar en la elaboración de una nueva filosofía moral que humanice este alucinante proceso tecnológico y que decodifique los signos en clave que la

filosofía del fin de la historia y la realidad económica, política, social y cultural postmoderna conllevan. Lo primero, es desmontar la identidad que se trata de establecer entre transnacionalización, globalización y uniformidad con universalidad. Globalidad no es universalidad, lo homogéneo no es universal, si la homogeneidad se logra restringiendo o anulando las posibilidades de otras expresiones culturales; es decir, si lo homogéneo no es síntesis de diferentes manifestaciones, sino imposición unilateral. En ese caso, lo homogéneo y lo global encubren el mensaje de anulación de lo diferente, de lo otro, de culturas luminosas y algunas veces milenarias cuyos herederos representan las dos terceras partes de la humanidad, situados, sin embargo, en la periferia de los centros de poder.

Lo verdaderamente universal es lo que se unifica en su propia heterogeneidad dentro de una articulación determinada que permite no sólo que las culturas diferentes coexistan, sino que también, sean capaces de retroalimentarse. Esta es una de las labores inmediatas a desarrollar; construir una ética de la racionalidad, del desarrollo y de la democracia, para adaptar críticamente los sistemas tecnológicos, en forma tal que pueda aprovecharse lo mejor que conlleva la maravillosa

experiencia de la ciencia y de la tecnología, y, a la vez, evitar que una transferencia acrítica e inconsciente nos conduzca, en un tiempo no demasiado largo, a la abolición de nuestro propio rostro y de nuestro propio rastro.

Una ética de los valores exige desde el principio señalar que en buena parte la crisis moral que padecemos se debe a la pérdida considerable de autenticidad y a la adopción mecánica de los paradigmas de la sociedad de consumo que se perfilan detrás de la desconstrucción y fragmentación de los arquetipos de la modernidad. Parte de nuestra crisis es -como dice Enrique Bonete Perales- *«Vivir con las pautas económico-morales de la sociedad de consumo típicas de los países más tecnificados; pretender la sociedad de consumo, sin haber llegado a la economía de consumo»*.²

Es imprescindible -y de acuerdo con el mismo autor- *«Recuperar la actitud moral personal partiendo de los problemas concretos (como el de la injusticia en el mundo, las desigualdades económicas, el problema de la guerra, el de la violencia, el problema de la corresponsabilidad de los hombres de ciencia, de los intelectuales, de las universidades, etc.). Es necesario no dejar la responsabilidad moral a la tecnocracia»*.

Es inmoral adoptar, o simplemente aceptar pasivamente, la lógica del consumo por el consumo en la que -

como dice José Luis Aranguren- *«el despilfarro es exaltado psicológicamente como símbolo de pertenencia a un status superior, signo de ascenso social, éxito y triunfo. Del puritanismo se ha pasado al hedonismo, a la moral del puro bienestar, que se hace consistir en el mayor consumo posible de todos los bienes posibles»*.³

Por su parte, una ética de la democracia -dice siempre Aranguren- indica que *«la democracia no es un status en el que puede un pueblo cómodamente instalarse. Es una conquista ético-política de cada día, que sólo a través de una autocrítica siempre vigilante puede mantenerse. Es más una aspiración que una posesión. Es, como decía Kant de la moral en general, una tarea infinita en la que si no se progresa se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de reconquistarse cada día»*... *«La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia»*... *«antes y más profundamente que un sistema de gobierno es un sistema de valores que demanda una reeducación político-moral»*... *«el intelectual deberá ejercer una función moralizadora, crítica, utópica y heterodoxa respecto a la democracia establecida»*.⁴

² Bonete Perales, Enrique. *La Ética entre la religión y la política*. Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

³ Bonete Perales, Enrique, ob. cit.

⁴ Aranguren, José Luis. Citado por Enrique Bonete Perales en la obra mencionada.

Al identificar la crisis que enfrentamos, es importante decodificar el neoliberalismo y las teorías del fin de la historia, hacer una crítica al concepto de globalidad, fundamentar el concepto de universalidad a partir de la existencia de las diferencias y fundamentar una nueva ética sobre la base del reconocimiento del otro.

En eso reside la clave de una nueva formulación ética para nuestro tiempo; reconocer que existen culturas que no necesariamente coinciden, sino que difieren en su riqueza y multivocidad con las culturas hegemónicas que tratan de dar una forma unilineal al mundo contemporáneo.

En la medida en que seamos capaces de generar esas alternativas filosóficas y éticas, estaremos preparándonos para insertarnos en este proceso de transformación tecnológica y cambios cualitativos que produce una revolución sin precedentes en la historia de la humanidad.

En los últimos veinte años se han dado transformaciones más profundas que en todo el resto de la historia del género humano. La filosofía no puede dejar pasar estos acontecimientos, ni de relacionar el pensamiento del fin de la historia y la filosofía de la postmodernidad, con el vertiginoso desarrollo de la tecnología, porque es justamente la unión de una teoría y de una práctica lo que puede permi-

tir al mundo desembocar en una experiencia moralmente enriquecedora a través del uso racional y humano de medios tecnológicos que tienen una posibilidad de utilidad sin precedentes.

Es imprescindible un proceso de humanización de la ciencia, de la técnica y de las propias humanidades, ir a las raíces y, en nuestro caso, rescatar del humanismo hispánico, prehispánico y occidental, los elementos que nos permitan construir esa nueva filosofía moral y esa ética del desarrollo y la democracia para forjar la nueva racionalidad que enfrente a la racionalidad instrumental que constituye la lógica dominante de nuestro tiempo.

Conviene precisar que en el debate contemporáneo sobre la crítica a la modernidad hay interés de los filósofos y teóricos del neoliberalismo de formularla sobre la modernidad que surge de la Ilustración y la Revolución Francesa. Se trata de una crítica a la racionalidad histórica, al racionalismo que da origen a la modernidad basada en un pensamiento político y filosófico que se engarza en las raíces de la latinidad y no a la modernidad que se deriva de los filósofos anglosajones.

Se habla del fin de la modernidad que hizo posible a la Revolución Francesa, y, en ese orden de ideas, del fin del pensamiento de Rousseau,

Montesquieu y Voltaire, de la racionalidad de los enciclopedistas y de aquellos que señalaron que la presencia de la razón en la historia conducía inexorablemente a la revolución y a la transformación de las estructuras sociales.

Es esa racionalidad histórica la que está cuestionada por los teóricos de lo que Horkheimer llama la racionalidad instrumental. Cuestiona la razón en la historia que funda todos los procesos de liberación y propicia como única racionalidad la de la eficacia y el utilitarismo, la racionalidad de Jeremías Bentham y de John Stuart Mill.

El desafío para nuestras culturas y para la filosofía en un desafío de vida o muerte. Nada es más importante en este momento que visualizar ese fenómeno, y hacer un esfuerzo conjunto para rescatar las diferencias como testimonio de una humanidad plural, frente al fenómeno uniformador de globalización, robotización y transnacionalización.

No queremos un mundo robotizado como el que Orwel describe en su obra "1984". Queremos un mundo humano, donde la técnica esté al servicio de los valores y no los valores y el ser humano al servicio de los instrumentos de dominación y de un poder político universal para el que los Estados-Naciones no son más que correas de transmisión de una sola política de dominación.

Si no somos capaces de hacer una formulación clara de los riesgos que conlleva el pensamiento del fin de la historia y la realidad de la transnacionalización económica y política postmoderna, si no somos conscientes de la necesidad de asumir con sentido crítico desde la plataforma de nuestra propia cultura el proceso de la tecnología contemporánea, estaremos asistiendo a la sepultura de las culturas, de las diferencias y de las identidades.

La filosofía, y en este caso la filosofía latinoamericana, tiene como reto identificar el pensamiento dominante y proponer las alternativas teóricas para su superación. Un papel irrenunciable de los filósofos, sociólogos, economistas, antropólogos y de los profesionales cuyas disciplinas convergen al análisis de este fenómeno, es el de señalar los riesgos que conlleva, tanto quedar al margen como incorporarse acríticamente a este proceso tecnológico. Asimismo, deben contribuir a la formulación teórica de cómo asumir los avances de una tecnología que no hacemos sino que recibimos, sin que esto distorsione la identidad cultural y la conciencia histórica.

Se trata de preservar la identidad histórica y la pervivencia y acción recíproca de todas las culturas; de forjar un concepto de universalidad a través del diálogo de las culturas y de

la unidad en la diversidad. Para ello hay que sustituir el juego de una sola imagen y de espejos múltiples por un concepto y una práctica de integración y retroalimentación de todas las historias y de todas las culturas. No debemos aceptar ser los espejos en que se multiplica la imagen de los poderosos que se miran en ellos como Narciso en el estanque. En todo caso, no es ocioso recordar que Narciso pereció ahogado en el estanque.

Es importante que seamos capaces de reivindicar el reconocimiento del otro reafirmando nuestras culturas y planteando la ética de la *alteridad*, del respeto a las diferencias y de la solidaridad; que seamos capaces de proponer una nueva axiología, una nueva filosofía política que entienda la política como el arte del bien común y que se dirija a la identificación y fortalecimiento de nuevos sujetos históricos de la sociedad civil. Esta filosofía debe revisar la vigencia de los actuales conceptos de política, Estado, Nación y soberanía frente a la globalización y transnacionalización del neoliberalismo.

Debemos repensar el concepto de Nación y entenderla no sólo como identidad de rasgos comunes en el pasado, sino como proyecto. De ahí que la idea del proyecto nacional, no sólo es un mensaje político sino una categoría filosófica, pues una Nación que sólo se identifique con su pasado

y que no tenga una fuerza centrípeta que la una en un objetivo común hacia el futuro, es una Nación en fase de disolución.

Creo importante releer con criterio selectivo y crítico y a las luces de nuestro tiempo al Ortega y Gasset de la España invertebrada, cuando plantea su análisis sobre la Nación y cuando explica de qué manera España se constituye como Nación a raíz del proyecto del descubrimiento y la conquista.

Si no hay una empresa común, si no hay una idea común por la cual luchar y en la cual se pueden reunir todos los componentes de una sociedad determinada, la Nación se erosiona y tiende a su disolución. Renán nos recuerda que la Nación es un plesbiscito cotidiano. Es proyecto que se realiza día a día.

Es obvio que la historia no se repite, las cosas no vuelven a ser exactamente como fueron en el pasado, pero sí perviven rasgos y elementos que deben adquirir sus características propias en el futuro. Con estos elementos debemos esforzarnos por construir un pensamiento que nos permita enfrentar el presente y formular las alternativas del futuro.

En cuanto a la filosofía latinoamericana, pienso que desde su propia situación espacio-temporal, desde su historia y su geografía, debe enfrentar el reto de nuestro tiempo.

Para ello es imprescindible, de previo, apropiarnos teóricamente del pensamiento de los próceres de nuestra cultura y de nuestra historia, tener una visión global y precisa de la historia de las ideas en América Latina, para reivindicar para ellas la universalidad que les corresponde y para sustentarnos sobre ellas, como sobre una plataforma teórica y moral, para enfrentar los retos de nuestro tiempo.

Quiero reiterar esa doble necesidad: la de apropiarnos de nuestra historia de las ideas y la de trascenderla necesariamente al abrírnos, con ellas, al desafío de un horizonte más ancho. No hacer cualquiera de las dos cosas señaladas nos llevaría, en un caso, a la abstracción y al vacío; y en el otro, al enclaustramiento y auto-colonización.

Estamos enfrentados a lo que he llamado en mi libro *La Unidad en la Diversidad*, «los aceleradores de la historia», que son esos hechos que inciden sobre los acontecimientos de nuestra vida histórica como sociedades y como pueblos, que se producen fuera de nuestras latitudes, pero que exigen que asumamos su propia velocidad, sin dejarnos el tiempo suficiente para pensar esos fenómenos y para asimilarlos críticamente.

Es fundamental filosofar sobre nuestro tiempo desde nuestra propia situación espacio-temporal. El desa-

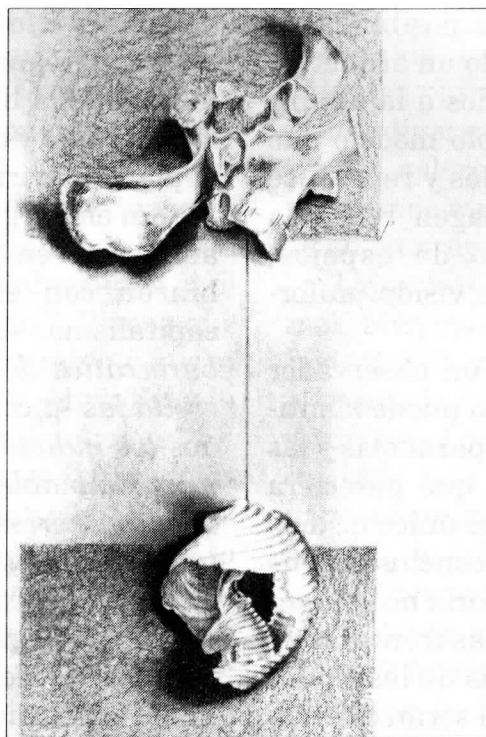
fío que se nos impone no es sólo pensar nuestro continente, sino pensar el mundo desde nuestro continente. No sólo pensar nuestra historia, sino, desde ella, pensar la historia de la humanidad. No sólo pensar nuestra cultura, sino pensar los riesgos que la cultura en general, y la nuestra en particular, están corriendo ante el empuje de una cultura tecnológica que, bien empleada, puede ser una fuerza maravillosa para potenciar las posibilidades del ser humano en cualquier parte éste se encuentre.

Debemos analizar lo que hemos llamado acumulaciones históricas. Hay hechos no resueltos en nuestra historia que se van acumulando. No se ha restaurado la fractura que produjo la conquista en donde un proceso dialéctico de la sociedad precolombina aborta, al tiempo que da lugar a la concepción y nacimiento de una nueva sociedad: la sociedad colonial, o la Nueva España en México. La independencia, por su parte, desintegra la sociedad colonial, novohispánica, y da paso a los estados nacionales independientes que giran alrededor de la religión, del progreso y del positivismo. Hoy, sin haber aún restaurado las fracturas que sufren las sociedades precolombinas, la sociedad colonial y las repúblicas independientes, estas últimas frente al proceso del desarrollo industrial, cae sobre nosotros el fenómeno vertigi-

noso de la revolución tecnológica. Los aceleradores de la historia nos plantean un gran desafío que la filosofía debe enfrentar teóricamente. Para los pensadores latinoamericanos es un reto impostergable.

Ahora, muy cerca de comenzar un nuevo siglo y un nuevo milenio, numerosas interrogantes surgen sobre el destino del ser humano y de su historia. Aunque el tiempo no se corta perpendicularmente trátase de un año, una década, una centuria o un milenio, un sobrecogimiento, mezcla de esperanza y de angustia, estremece el corazón del hombre ante la incertidumbre de un nuevo milenio, ante la gigantesca incógnita del tiempo.

Si bien la historia, como decía Bergson, *«es un acontecer de imprescindible novedad y el río de Heráclito no detiene jamás el discurrir de sus aguas»*, éstas siendo diferentes son siempre las mismas en su incansable transcurrir. Así, los contenidos del tiempo en su flujo indetenible no se sustituyen unos a otros abruptamen-



"Tiempo"

te, sino que se transforman por la acción recíproca de los unos sobre los otros, dando paso a la cadena de acontecimientos que hacen la historia.

En virtud de esa circunstancia mediante la cual los contenidos del futuro se encuentran en germen en el presente, es posible entrever, en medio del azar, la figura borrosa y todavía latente de las posibilidades del porve-

nir. Que lo latente se haga patente, que lo ambiguo e incierto se vuelva evidente, que lo posible devenga realidad, dependerá de la combinación de una serie de factores sobre los cuales el ser humano tienen la posibilidad de actuar.

No existe sobre los pueblos y su historia un destino inflexible que no pueda ser cambiado mediante la combinación de una visión adecuada y una acción oportuna. No hay un determinismo hermético que consagre a unos como dominadores eternos y a otros condene como dominados perpetuos, pese a que en ciertas circunstancias, como las actuales, pa-

recieran agotadas las posibilidades de cambio, consagrado un arquetipo universal y condenados a la uniformidad total de un solo modelo que suprime las diferencias y reproduce infinitamente su imagen reflejada en infinito número de espejos, reproductores de una visión uniforme y única.

A pesar de todo, un observador medianamente atento puede identificar los cambios, las paradojas y las contradicciones de lo que pareciera ser la instauración del único modelo posible y llegar a la conclusión que lejos del fin de la historia nos encontramos más bien en las fronteras de la modernidad, detrás de las cuales el mundo y la historia serán diferentes por haber experimentado una transformación cualitativa.

La modernidad que se inicia en el siglo XVI se afianza en la racionalidad y en la libertad mediante las cuales, y por medio de la ciencia y la técnica que construyen, el ser humano se lanza a la aventura de forjar su propio mundo como obra de su voluntad y destreza.

«¿Quién dudará de que la emancipación humana -dice Luis Villoro- sólo puede empezar en el momento en que nos asumimos como actores de nuestra propia historia? «La racionalización de las relaciones sociales es la característica más importante del paso de las sociedades tra-

*dicionales a las modernas».*⁵ Junto a esto, agregamos nosotros, la afirmación de la libertad individual, de la soberanía y del Estado-Nación, en el plano histórico-institucional.

Sin embargo estos valores que se afianzaron en el renacimiento, cambiaron con el advenimiento del capitalismo. «*Para la organización burocrática de las sociedades desarrolladas -dice de nuevo Villoro- todos los individuos son homogéneos, intercambiables, esclavos de los pequeños intereses personales, computables para las encuestas electorales o los pronósticos del mercado».*⁶

Hemos llegado más bien a la frontera de la modernidad, de esa modernidad construida sobre la libertad, la soberanía, el Estado-Nación y la razón histórica.

La libertad se pierde desde el momento en que el ser humano deviene un número, un objeto intercambiable; la identidad, cuando el sujeto es standarizado; la soberanía y el Estado-Nación se diluyen cuando las decisiones dependen cada vez menos de un poder soberano y nacional, para devenir decisiones sin rostros, adoptadas por un sistema

⁵ Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. «Filosofía del Renacimiento» Fondo de Cultura Económica. México, 1992.

⁶ Villoro, Luis, ob. cit.

transnacional que se sobrepone a cualquier interés genuinamente nacional. Es el reino de la razón instrumental, de la deshumanización y de la uniformidad total.

Pero, ¿es éste un destino inexorable?, ¿no queda ninguna posibilidad para la libertad, la pluralidad y el derecho a la diferencia? Pienso que no es un destino inexorable y que sí hay posibilidad para reivindicar la libertad esencial al ser humano.

Las contradicciones y paradojas existen en este sistema globalizante. Baste mencionar dos situaciones: la primera, la reafirmación de la identidad cultural, étnica y religiosa en medio de los procesos uniformadores; el surgir de los nacionalismos con un énfasis sin precedentes en el momento en que ocurre el más gigantesco proceso de transnacionalización y robotización. La segunda: la inserción de las minorías étnicas en el propio corazón de los centros de poder mundial con características de masividad

creciente, lo cual significa en forma inevitable, la inserción también de culturas plurales, de religiones y de etnias diversas, lo mismo que de diferentes valores y distintas visiones del mundo que pugnan por afianzarse en su propia dignidad.

Lejos de terminar la historia, creo más bien que es un cierto tipo de historias el que ha entrado en crisis a pesar de las apariencias. Puedo decir con Leopoldo Zea *«que se ha iniciado una segunda etapa de la historia universal, la de la realización de la libertad como expresión propia del hombre sin rebajamientos que aplacen su posibilidad. No es así el fin de la historia, sino el auténtico inicio de la historia»*⁷ en el cual - considero- deberá ser también universal la idea y la práctica de la libertad. □

⁷ Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre. «Discrepar para comprender»*. Cuadernos de Cuadernos. UNAM. 1993.